

Bergson na concepção deleuziana de Ser como alteração

Eder Ricardo Corbanezi
edercorbanezi@hotmail.com

Neste artigo, procuramos apresentar como a filosofia de Bergson fornece a Deleuze elementos para a constituição de uma ontologia complexa, fundamentada em uma noção de Ser como multiplicidade, alteração, diferença.

Palavras chave: Duração - Intuição - Virtualidade - Diferença - Multiplicidade

Bergson's Role in the Deleuzian conception of Being as alteration

In this text, we try to show how Bergson's philosophy supply Deleuze with elements for the constitution of a complex ontology, founded on the notion of Being as multiplicity, alteration, difference.

Keywords: Duration - Intuition - Virtuality - Difference - Multiplicity

Deleuze insiste, em diferentes momentos de sua obra, que *formular, criar* um problema verdadeiro — o qual não se encontra já *dado* para ser apenas *descoberto* — é mais importante do que as resoluções propostas. Já em seu primeiro livro, *Empirismo e Subjetividade*, Deleuze afirma que uma teoria filosófica consiste no desenvolvimento até o fim das implicações suscitadas por uma questão bem formulada. Ao comentar outros filósofos, não é outro o procedimento de Deleuze: desdobrar até as últimas conseqüências as questões engendradas por tais filosofias. Desdobrar até ao ponto de dizer o que o filósofo comentado não disse, mas poderia ter dito (Orlandi 10, p. 88); ou ainda, em alguns casos, avançar até ao ponto de ser acusado de se tornar “infel a espírito e à letra” do autor comentado¹. Longe dessa discussão, o que nos interessa aqui é que o procedimento de interpretação e de tensionamento — ou até mesmo de torção — das filosofias sobre as quais Deleuze se debruçou encontra-se imbricado no interior do processo de constituição da filosofia do próprio Deleuze. Assim, os filósofos interpretados por Deleuze são interlocutores que abrem novas possibilidades para o seu próprio pensamento.

É nesse contexto que pretendemos mostrar como Deleuze, a partir da leitura de Bergson, constitui uma das noções fundamentais em sua filosofia, a de Ser como multiplicidade, que pode ser expressa na seguinte afirmação: “O ser é alteração, a alteração é substância” (Deleuze 6, pp. 37-8). Devemos ter em mente que, em Deleuze, conceitos e noções trabalhados à época dos comentários não se fixam, petrificados, ao longo de toda a sua obra: ao contrário, quando retomados em textos ulteriores, são lapidados, modificados, ampliados e aprofundados. Assim, concentrar-nos-emos sobretudo na leitura da noção de *Ser como alteração* e de *alteração como substância* tal como elaborada a partir da relação estabelecida por Deleuze entre os conceitos bergsonianos de *duração*, *memória* e *élan vital*, além do *método intuitivo*, em seu livro *O Bergsonismo*. O objeto de estudo do presente artigo encontra-se aqui, pois, delimitado: não pretendemos dar a versão cabal, encontrada na filosofia madura de Deleuze, da noção de Ser como multiplicidade, mas sim de como a leitura de Bergson influencia seu engendramento.

A noção de *duração* perpassa a filosofia de Bergson. Ela é fundamental para entendermos as noções de memória e de élan vital e, como veremos,

encontra-se relacionada com a proposição que buscaremos compreender: a de que o Ser é alteração, e a alteração é substância. A duração é pressuposta até mesmo pelo método filosófico elaborado por Bergson, a intuição. Prova disso é que tal método é aplicado pela primeira vez na vida interior (Bergson 4, p. 139), ou seja, na experiência psicológica, cuja natureza é temporal, para apreender os estados de consciência que a compõem na *duração*, e não a partir de paradigmas espacializantes, como até então fizera a filosofia e outras áreas do saber. Mas se, por um lado, a própria intuição pressupõe a duração, por outro, é só a intuição, utilizada como método, que é capaz de apreender a diferença de natureza das coisas, e ainda mais, de apreender a duração não apenas como aquilo que não se divide, mas como aquilo que, como diz Deleuze, ao dividir-se, diferencia-se de si mesmo (Deleuze 7, p. 38). Bergson afirma que “a intuição é o que atinge o espírito, a duração, a mudança pura” (Bergson 4, p. 115) e, já que “ela é capaz de nos ensinar sobre a natureza dos problemas bergsonianos” (Deleuze 6, p. 33), começaremos por ela.

Bergson inicia *O Pensamento e o Movente* com a afirmação de que “o que tem mais faltado à filosofia é a precisão” (Bergson 4, p. 101). Além de procurar tal precisão, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (doravante designado por *Dados Imediatos*), Bergson se propusera a denunciar os principais equívocos da filosofia e de outras áreas do saber, como a psicologia, acostumadas a confundir ou misturar tempo real (duração) e espaço, a pensar as coisas inextensas como se fossem coisas extensas, e assim a constatar apenas diferenças de grau onde, em verdade, existem diferenças de natureza. Deleuze mostra, no primeiro capítulo de seu *O Bergsonismo*, como é que a intuição, por meio de regras, é capaz de superar esses equívocos, a fim de chegar ao conhecimento imediato e de atingir a almejada precisão no conhecimento. Para tanto, a intuição possui, fundamentalmente, três regras, conforme a exposição de Deleuze. Vejamos cada uma delas.

A primeira regra da intuição se volta à aplicação do verdadeiro e do falso não em relação às soluções propostas aos problemas, mas aos problemas mesmos: estes não se encontram já *dados*, sendo apenas necessário *descobri-los*. Ao contrário, é preciso *criá-los*, *inventá-los*. Ademais, a verdade ou a falsidade de um problema não deve ser atribuída conforme as soluções que suscita sejam verdadeiras ou falsas; a verdade ou a falsidade de um problema está *nele mesmo*, conforme os termos em que é elaborado. Não se trata de desqualificar a solução, mas sim de insistir que “o problema tem sempre a solução que merece, em função da forma em que se elabora” (Deleuze 7, p. 12). Com isso, a intuição fornece elementos para que Bergson possa dissipar os falsos problemas, que são

de dois tipos: primeiro, os problemas inexistentes, elaborados por termos que confundem *mais* e *menos*; segundo, os problemas mal elaborados, definidos por termos que representam mistos mal analisados.

A primeira regra da intuição permite a Bergson realizar a crítica do negativo, como aquilo que não possui realidade e que consiste na fonte dos falsos problemas. Deleuze mostra isso a partir da concepção que Bergson tem acerca das noções de não-ser, de desordem e de possível, as quais advêm de um tipo de pensamento que trabalha por oposição, contradição e idéias gerais. Para analisarmos os falsos problemas de primeiro tipo, utilizemos a noção de não-ser, que deve ser dissipada: trata-se da “idéia de ser mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular desta operação” (Deleuze 7, p. 14), isto é, quando tomamos algo apenas pela ausência daquilo que nos interessa. Essa operação não se refere a *menos*, e sim a *mais*. Além disso, toma-se o não-ser como anterior ao ser: depois de possuírmos a idéia de ser, num movimento retrógrado, chegamos à noção de não-ser, supostamente primordial. Em relação ao segundo tipo de falsos problemas, dos mistos mal analisados que agrupam coisas que diferem em natureza, tomemos novamente a noção de não-ser: esta “aparece quando, em lugar de captar as realidades diferentes que vão se dando passagem umas às outras indefinidamente, as fundimos na homogeneidade de um Ser em geral, que não tem mais remédio que se opor ao nada” (Deleuze 7, p. 16). Ora, trata-se de uma maneira de pensar que ignora as diferenças de natureza, as nuances, para pensar as coisas apenas por oposição, contradição e em termos de idéias gerais.

A idéia fundamental é a de que os falsos problemas surgem quando não se observam as diferenças de natureza, mas apenas as diferenças de grau. Eis em que consiste a *ilusão*, contra a qual devemos lutar, conforme prescreve a segunda regra do método intuitivo. Lutar contra a ilusão significa encontrar as diferenças de natureza ou as articulações do real onde foram encontradas apenas diferenças de grau. Em seus livros, Bergson mostra que a experiência sempre se apresenta para nós como um misto (que nós analisamos mal), tal como a concepção de tempo impregnada de espaço. É neste ponto que a intuição se apresenta como um método de divisão: para encontrar as articulações do real, isto é, as diferenças de natureza, é preciso dividir o misto da experiência em tendências que se diferem, em natureza, entre si. Isso significa que a intuição nos possibilita ultrapassar o misto oferecido pela experiência em busca das próprias *condições* da experiência, o que Deleuze denomina empirismo superior. Se em *Empirismo e Subjetividade* Deleuze já nos mostrara que “o sujeito se constitui no dado” (Deleuze 8,

p. 92), agora é preciso saber o que constitui o próprio dado, quais são suas condições, para formularmos verdadeiros problemas. Não se trata, contudo, de caminhar em direção a idéias gerais e abstrações, a condições mais amplas que o condicionado, ou de determinar “as condições a toda experiência possível” (Deleuze 5, p. 52), mas sim em direção às condições que compõem as particularidades da experiência, da experiência concreta. Mas isso só é possível por intermédio da intuição, pois, como Bergson mostra, a inteligência está inserida no misto que constitui a realidade, já que ela é naturalmente voltada a conhecer, dominar e utilizar a matéria, está voltada ao útil, à ação, à nossa inserção no presente, na experiência, às convenções da sociedade e da linguagem etc. Ora, Bergson demonstra, desde os *Dados Imediatos*, que, se é mais fácil agir sobre o imóvel, sobre o fixo, e a inteligência está voltada à ação e à utilidade, é natural, por exemplo, que ela retire do tempo o seu essencial, ou seja, a duração, que ela retire do movimento a própria mobilidade, e que os trate como uma sucessão de instantes estáticos. Nesse sentido, encontrar as diferenças de natureza, as articulações do real, é um procedimento de certo modo anti-natural, possibilitado pela intuição, que faz com que, ao encontrarmos tais articulações, retornemos aos dados imediatos, os quais, devido às nossas condições naturais, não nos são imediatamente dados; é por isso que Deleuze afirma: “Em filosofia, a primeira vez é já a segunda” (Deleuze 6, p. 35). Devemos observar ainda que, se a primeira regra permitia a crítica à noção de não-ser, denunciada como um falso problema, esta segunda regra, ao se atentar às diferenças de natureza, reforça a idéia de que o Ser deve ser pensado em termos de diferença, e não de contradição ou de negação.

A terceira regra da intuição consiste em formular e resolver os problemas não em função do espaço, mas em função do tempo, isto é, da *duração*. Como vimos, a intuição pretende encontrar a diferença de natureza nas coisas. Já nos *Dados Imediatos*, Bergson mostrava que o espaço é caracterizado por sua atualidade, repetição, diferença de grau, diferença quantitativa, multiplicidade distinta, justaposição das partes, exterioridade recíproca, descontinuidade e homogeneidade, ao passo que a duração era caracterizada como virtual, como um fluxo dinâmico, contínuo, em perpétua mudança, em que as coisas não se distinguem nem se justapõem, mas se interpenetram, diferem qualitativamente. Bergson mostrava, desde o prefácio do referido livro, que muitas das dificuldades insuperáveis de problemas filosóficos advêm do fato de utilizarmos no pensamento filosófico o mesmo mecanismo de pensamento da vida prática: o hábito de pensar *no* espaço (Bergson 3, p. 9), isto é, por paradigmas espacializantes, devido a exigências sociais, da linguagem etc.

Assim, pensamos os estados de consciência como se fossem coisas extensas e não inextensas, isto é, pensamo-los a partir de paradigmas espacializantes, e não em termos de duração, o que tem por resultado todo tipo de equívoco. Já ficava claro que a vida psíquica é de natureza exclusivamente temporal, isto é, duração, e que a duração é a própria diferença; daí Bergson afirmar que o primeiro exercício da intuição como método, que já supunha a duração, se deu na experiência psicológica (Bergson 4, p. 139).

Os equívocos, ao se pensar a vida psíquica, advinham, portanto, fundamentalmente da confusão entre espaço e tempo real, cuja essência é a duração. A partir daí, a vida interior era tratada, pela psicofísica, por exemplo, com base em uma noção de multiplicidade quantitativa, como se fosse de natureza física, e não como o que ela realmente é: natureza temporal e multiplicidade qualitativa. Nesse contexto, é importante analisarmos os dois tipos de multiplicidade concebidos por Bergson e retomados por Deleuze. Nos *Dados Imediatos*, Bergson chega à noção de multiplicidade quantitativa depois de realizar uma análise acerca do número, e tem por objetivo mostrar como esse tipo de multiplicidade está relacionado ao espaço e àquilo que, ao se dividir, *não* muda de natureza. Um número é obtido quando unidades idênticas entre si, justapostas no espaço, num meio homogêneo, unificam-se por intermédio de uma síntese do espírito, que possibilita ao número tornar-se uno. O processo pelo qual se forma a multiplicidade numérica é, assim, a soma das unidades justapostas no espaço, percebidas simultaneamente. Para isso, as unidades, desprovidas de qualidade, precisam ser conservadas, o que não ocorre na duração, e sim no espaço. Bergson mostra a origem espacial do número, bem como a identidade entre multiplicidade numérica e espaço, matéria e exterioridade recíproca — e, por conseguinte, sua inadequação para tratar os estados psicológicos, cuja natureza é temporal e qualitativa (Rosseti 11, p. 619). Eis como Deleuze caracteriza a multiplicidade quantitativa: “É uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, *descontínua e atual*” (Deleuze 7, p. 36). Já a multiplicidade qualitativa, afirma Deleuze, “se apresenta na duração pura; é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua*” (Deleuze 7, p. 36). A confusão entre os dois tipos de multiplicidade tem entre suas conseqüências uma falsa noção de intensidade, como se vê nos *Dados Imediatos*, em que se

demonstra como os estados de consciência são tratados por uma noção de intensidade compatível com a de grandeza, quando, ao contrário, se trata de qualidade pura.

Examinamos a noção de multiplicidade porque ela é fundamental para compreendermos como, ao afirmar que o Ser é alteração, e que a alteração é substância, Deleuze não pretende asseverar que o Ser é Múltiplo, em oposição ao Uno, tal como essas noções são consideradas na tradição filosófica. Nem Deleuze nem Bergson pensam em termos de oposição entre Uno e Múltiplo. Ao contrário: vimos de que modo a intuição, como método que busca as articulações do real, torna possível, em nome de uma maior precisão do conhecimento, a crítica de Bergson ao método dialético, de conceitos abstratos, gerais e opostos, que deixam escapar as singularidades e as diferenças de natureza e têm como resultado a generalidade e a imprecisão. “Que valor tem uma dialética que crê alcançar o real, quando compensa a insuficiência de um conceito demasiado amplo ou demasiado geral apelando ao conceito oposto, não menos amplo e geral?” (Deleuze 7, p. 43), questiona Deleuze. Bergson, como mostra Deleuze, critica tanto a noção de negativo como limitação quanto a noção de negativo por oposição. Para Bergson, é preciso abrir mão dos conceitos já prontos, para formular outros, conforme aquilo que se pretende conhecer. Os conceitos devem ser precisos, identificar-se com a própria coisa. “[...] Os conceitos novos, que devemos formar para nos exprimir, serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos [...]” (Bergson 4, p. 112) A noção de multiplicidade permite considerar as coisas não por oposição (algo que não se enquadra em determinado conceito é enquadrado em seu oposto) mas sim em suas diferentes nuances, em suas diferenças de natureza. Assim, a noção de Múltiplo, por oposição (ou degradação) do Uno, não deve ser confundida com a noção de multiplicidade, pois nesta as coisas não se reduzem a combinações gerais de contrários (como Uno/Múltiplo), dado que as diferenças de natureza não são substituídas por degradações, oposições ou idéias gerais. “O essencial do projeto de Bergson está em pensar as diferenças de natureza independentemente de toda forma de negação: há diferenças no ser e, sem dúvida, nada de negação.” (Deleuze 7, p. 46)

Com base no exposto, pode-se entender como as noções de duração e de diferença se desenvolvem na filosofia de Bergson, conforme a lê Deleuze. Nos *Dados Imediatos*, a experiência psicológica estava caracterizada como duração. Mas há um desenvolvimento dessa noção: a duração é, por um lado, não aquilo que não se divide, mas aquilo que, ao dividir-se, muda

de natureza, e por outro lado, não apenas aquilo que difere em natureza das demais coisas, mas aquilo que difere de si própria (Deleuze 7, p. 29), como *diferença interna*. Desse modo, no transcorrer da filosofia de Bergson a duração converte-se em essência variável de todas as coisas e recebe o estatuto de uma *ontologia complexa*, ao que Deleuze é sensível (Deleuze 7, p. 33). A duração é experiência psicológica, mas não se reduz a isso. É graças ao método intuitivo que nós podemos, a partir da nossa própria duração, a da vida interior, abrimo-nos para outras variações da duração, sendo a experiência psíquica apenas uma dessas infinitas variações.

“Se há qualidade nas coisas não menos que na consciência, se há um movimento de qualidades fora de mim, é preciso que as coisas durem à sua maneira. É preciso que a duração psicológica seja somente um caso bem determinado, uma abertura a uma *duração ontológica* [grifo nosso].” (Deleuze 7, p. 48)

Analisemos agora o porquê do papel fundamental da intuição nesse processo. Deleuze explicita os dois movimentos da intuição, enquanto método da diferença: no primeiro, ela divide, *decompõe* o misto mal analisado em duas tendências, as quais diferem em natureza entre si, pois uma delas comporta a diferença de natureza e a outra, a diferença de grau, como nos mostra a divisão do misto que resulta nas tendências duração e espaço. Assim, é preciso escolher a boa tendência, a da duração, ao passo que a outra tendência, a do espaço, é impura. Mas se a duração, sendo uma das duas metades, é a própria diferença de natureza, isto é, aquilo que, em seu ser, difere de si mesmo ao dividir-se, então a outra metade da qual ela difere é ainda duração, de certo modo (Deleuze 5, p. 56); aqui, a diferença deixa de ser diferença em relação a algo externo e passa a ser uma *diferença interna*, em relação a si mesma. O movimento posterior da intuição é o de *diferenciação* da tendência que comporta em si, no seu interior, a diferença de natureza e que, portanto, se diferencia de si mesma: a tendência da duração. Nesse ponto, não se deve perder de vista o fato de que a duração é “simples, indivisível, pura”, e “o simples não se divide, *ele se diferencia*” (Deleuze 5, p. 56). Esse movimento de *diferenciação* nos mostrará a noção de diferença interna, fundamental para entendermos, com maior profundidade, por que o Ser é alteração, e a alteração é substância.

Porém, aqui já podemos responder, em poucas palavras, às seguintes questões: afinal, o que significa *alteração*? Trata-se daquilo que, ao dividir-se, muda de natureza; ou seja, daquilo que difere de si mesmo: a duração. E por que a alteração é *substância*? Porque, em função de a duração não ser o que difere *em relação ao outro*, mas *em relação a si mesma*, ela é uma totalidade simples (Deleuze 5, p. 55) e tem caráter substancial.

Mas, se a noção de multiplicidade não se confunde com a de Múltiplo, a noção de *simplicidade* da duração também não se confunde com a de Uno. Para compreendermos isso, é necessário entendermos as noções de memória e élan vital, cuja exposição nos ajudará a demonstrar também como a filosofia de Bergson, tal como Deleuze a lê, caminha em direção a um monismo. Com base na idéia de que a duração é a tendência que difere por natureza, e que o que se diferencia por natureza é aquilo que se diferencia de si mesmo, podemos compreender que a outra tendência da qual a duração se diferencia é ainda, portanto, de algum modo, duração, é ainda diferença, mas esta outra tendência é apenas aquilo que se diferencia em grau, e não em natureza. Neste ponto a diferença ganha uma natureza que admite graus. “Quando a diferença de natureza entre duas coisas torna-se uma das duas coisas, a outra é somente o *último* grau desta.” (Deleuze 5, p. 70) Mas não se trata de introduzir e de operar por diferenças de grau no Ser, pois vimos como as teorias que procederam nesses termos engendraram toda ordem de equívocos, como a confusão entre tempo e espaço, extenso e inextenso etc.; trata-se, antes, de afirmar a existência de *graus de diferença*: o mais alto grau da *diferença* é a diferença de natureza; e o mais baixo grau da *diferença*, a diferença de grau. “É assim que, em pessoa, a diferença de natureza é exatamente a coexistência virtual de dois graus *extremos*.” (Deleuze 5, p. 70) É necessário insistir, ainda, que a diferença de grau é aquela que se refere a uma diferença sempre exterior, enquanto a diferença de natureza se refere a uma *diferença interior*. Nesse sentido, a repetição que ocorre no espaço é uma diferença, “mas uma diferença sempre no exterior de si, uma diferença indiferente a si. Inversamente, *a diferença, por sua vez, é uma repetição*” (Deleuze 5, p. 66). Isso porque o espírito, em sua origem, é a contração de momentos idênticos, que se repetiam em outra parte, mas que são elevados à condição de coexistência. Assim, depois de mostrarmos que a duração é aquilo que difere de si mesma, podemos nos deter em outra noção bergsoniana fundamental: a de que a coexistência dos graus da diferença consiste na *memória* (Deleuze 5, p. 62).

Deleuze afirma que Bergson nos apresenta a memória de duas maneiras: a memória-recordação e a memória-contração, sendo esta a mais profunda. As lembranças encontram-se na linha da subjetividade, ao passo que o cérebro, na da objetividade. Por isso, as lembranças não se conservam no cérebro, e sim na duração: as lembranças se conservam em si mesmas (Deleuze 7, p. 54). Deleuze ressalta a dificuldade em pensarmos em uma conservação do passado, porque temos o hábito de pensar a partir do presente. Pensa-se o passado

como aquilo que já foi, que já não é mais; e o futuro como um presente por vir. “Confundimos o Ser com o ser-presente.” (Deleuze 7, p. 55). Para Bergson, ao contrário, o passado é aquilo que *é* eternamente e que se confunde com o *ser em si*, ao passo que o presente é aquilo que não cessa de passar. Assim, pensar em termos de presente produz duas falsas crenças sobre o passado, enumera Deleuze. Primeira: a de que o passado se constitui apenas *depois* de ter sido presente; segunda: a de que o passado só se reconstitui a partir do novo presente, em relação ao qual é passado. Bergson mostra que o passado não se constituiria jamais se não se constituísse como passado ao mesmo tempo em que foi presente. Eis uma idéia fundamental em Bergson: a da *coexistência* (e não *sucessão*) do presente e do passado. Ora, se o passado coexiste com o presente, e se todo o passado se conserva em si e coexiste consigo mesmo em diversos níveis de contração e distensão, então *todo o passado coexiste com o presente*. Isso permite a Bergson outra afirmação fundamental, como assevera Deleuze: “O presente é somente o nível mais contraído do passado” (Deleuze 7, p. 76). Aqui, não se trata de uma proposição psicológica, mas sim *ontológica* acerca do passado. A metáfora do cone, utilizada por Bergson, ressalta esse caráter ontológico. Cada plano do cone corresponde à totalidade do passado, que coexiste e se repete, total e virtualmente, em diferentes níveis de contração e distensão. Se nos *Dados Imediatos* a duração se definia por uma sucessão, e a matéria por repetição, agora a duração não deixa de ser uma sucessão, mas uma sucessão atual — como veremos adiante, ao abordarmos a noção de élan vital — mas além disso a duração é caracterizada por uma coexistência *virtual* em todos os níveis e tensões. Assim, o vértice do cone representa o presente, um presente útil, como o grau mais contraído do passado; e, por outro lado, o presente é também aquilo que nos insere no menos contraído, isto é, no mais distendido: na matéria.

A noção de contração é um meio de superar o dualismo entre quantidade-homogênea e qualidade-heterogênea em direção a um movimento contínuo: o presente é o grau mais contraído do passado, ao passo que a matéria é o passado de tal modo distendido, que o momento precedente desaparece ao surgimento de um novo. Assim, tudo, inclusive as coisas materiais, participa da duração, conforme seu grau de contração e distensão. Ao dizer que o que difere entre matéria e duração é a distensão e a contração, como que por graus, por intensidade da diferença, não se trata de introduzir a noção de degradação, pois a matéria só é um grau extremo da duração porque ela é a *inversão* da duração (Deleuze 5, p. 70; Deleuze 7, p. 78). Bergson censura à metafísica o fato de não ter visto distensão e contração como uma *inversão*,

mas sim como graus de degradação de um Ser imóvel, imutável e eterno. Mas não se deve partir de um Ser imóvel; parte-se da própria contração, da diferença mesma, numa palavra, da duração, a partir da qual a distensão é a inversão. Os graus se explicam pela diferença, e não o contrário, “*porque fazer filosofia é justamente começar pela diferença*” (Deleuze 5, p. 70).

Se partimos de um dualismo (passado e presente), caminhamos em direção a um monismo, a um termo único: o passado, que insiste e ressoa no presente, sendo este apenas o grau mais contraído daquele. É como se, em função da coexistência virtual de todos os níveis de contração e distensão, o universo fosse uma grande memória. Assim, haveria um único Tempo, uma única duração, da qual tudo participaria. Trata-se de um monismo de “*um só Tempo, uno, universal, impessoal*” (Deleuze 7, p. 82). “Este é o momento do monismo: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza em si mesma.” (Deleuze 7, p. 97) Desse modo, a partir de noções como multiplicidade, duração e virtualidade, Deleuze concebe, apoiado em Bergson, uma concepção de tempo que difere totalmente da tradicional, como a kantiana, que consiste em uma linha de instantes (estáticos) que se sucedem. Trata-se de um Tempo uno, mas que é uma multiplicidade, na medida em que os diferentes graus de distensão e contração da duração coexistem virtualmente nesse Tempo único, nessa totalidade simples (daí a simplicidade da duração não se confundir com o Uno da tradição).

Há que se notar a importância que recebe, nas filosofias de Bergson e de Deleuze, a noção de virtual. Alain Badiou afirma: “‘Virtual’ é, sem dúvida alguma, na obra de Deleuze, o principal nome do Ser” (Badiou 2, p. 55). E se essa noção ganha crescente relevância na obra de Deleuze, o encontro dela data do encontro de Deleuze com a filosofia de Bergson, para quem é essencial a virtualidade, ao passo que é recusada a idéia de “possível” (Antonioli 1, p. 76). Para entendermos o que significa uma virtualidade una e simples, é preciso apresentar a diferença estabelecida entre as noções de possível/real e virtual/ atual. Para a tradição, o possível, embora possa ter atualidade, não possui realidade alguma; é aquilo que pode realizar-se, ou não. Assim, o processo de realização se dá por *limitação* (apenas alguns possíveis “passam” para a condição de realidade, se realizam, ao passo que outros são descartados) e *semelhança* (o real é a imagem do possível realizado). Por outro lado, para Bergson e Deleuze, o virtual é aquilo que tem realidade em si. O virtual não precisa realizar-se, mas sim atualizar-se: a existência do virtual é *atualizar-se, diferenciando-se*. Ou seja, esse processo de atualização não procede por regras de limitação e de semelhança; ao contrário, é um processo de *diferenciação* e de *criação*. Assim,

aquilo que se atualiza não se parece com o virtual. Ademais, Bergson denuncia o possível como uma falsa noção, na medida em que se acredita que todo o real já esteja *dado*, em imagem, como possível. Mas, na verdade, é quando o real surge que se abstrai o possível: assim, não é o real que se assemelha ao possível, mas o possível que se assemelha ao real. De qualquer modo, na relação entre possível e real não é a diferença e a criação que estão em primeiro plano, como ocorre no processo de atualização do virtual, em que a diferença e a criação vêm em primeiro lugar, em que elas não são negativas, mas sim positivas e criadoras. Bergson, conforme Deleuze, libera o processo de atualização do virtual da identidade e da semelhança, pois o que se atualiza não se encontrava já *dado* no virtual, como no caso da relação entre possível e real.

Mas em que consiste esse processo de atualização, por diferenciação, de um virtual? Trata-se da noção de *élan vital*, assim definida: “[...] Uma virtualidade que se está atualizando, uma simplicidade que se está diferenciando, uma totalidade que se está dividindo [...]” (Deleuze 7, p. 98). É nesse movimento de diferenciação que a duração se chama vida, processo que se dá tanto por causas externas, ou seja, por resistência da matéria, quanto por uma força interna da própria duração. O *élan vital* é o processo de diferenciação da diferença. É o processo em que a virtualidade se diferencia – a partir dos diversos graus de duração que coexistiam virtualmente – agora sob uma forma vital, segundo linhas divergentes. Linhas que, na forma atual, não coexistem e são exteriores, mas de certo modo ainda guardam o traço de uma unidade primordial e virtual. A diferenciação é, nesse sentido, a separação, a sucessão atual daquilo que coexistia na duração, virtualmente, em diferentes níveis de contração e distensão; é a atualização de uma virtualidade porque supõe uma unidade virtual que se dissocia segundo linhas de diferenciação, até chegar à linha de diferenciação que é o homem, em que o *élan vital* toma consciência de si (não consciência de si como unidade auto-idêntica de um sujeito do conhecimento tal como na tradição filosófica). Se as outras linhas de diferenciação que se atualizam e formam as espécies, na forma material, são como uma detenção do movimento, girando fechadas em torno de si mesmas e correspondendo a um plano distinto do Todo, o homem, que Bergson apresenta como razão de ser do desenvolvimento em sua totalidade, é capaz de recuperar todos os níveis de distensão e contração que aparecem no virtual, sendo tanto as durações inferiores quanto as superiores também *interiores* ao homem, que se abre ao Todo virtual, à duração. Mas o que devemos ressaltar é que em todo o processo de atualização é a divergência, a diferença, a diferenciação que predominam em relação à semelhança, e que

aquelas não são submissas a esta, não são representadas por sob o conceito da semelhança e da identidade. “Ainda que as formas ou produtos atuais possam se parecer, nem os movimentos de atualização se parecem, nem os produtos se assemelham à virtualidade que encarnam. Por isso a atualização e a diferenciação são uma verdadeira criação.” (Deleuze 7, p. 112)

Em um artigo consagrado a Bergson, Deleuze afirma que um grande filósofo é aquele que cria conceitos, os quais ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e dão às coisas uma verdade e um recorte novos (Deleuze 6, p. 33). Em Bergson, esse caráter de novidade concerne ao método intuitivo e às noções de duração, memória e élan vital, na medida em que contribuem para a filosofia da diferença e possibilitam uma crítica à dialética e a todo tipo de pensamento que opere por oposição, contradição e negação, por identidade e semelhança; numa palavra, que negligencie a diferença ou a submeta em relação à outra coisa.

Se, para Deleuze, começa-se a filosofar na medida em que se deixa de aceitar o caráter inquestionável de determinados pressupostos filosóficos², encontram-se em Bergson “elementos para uma nova imagem do pensamento” (Deleuze 9, p. 180), ou seja, elementos que possibilitam a crítica da imagem do pensamento em que se constitui a filosofia tradicional no que concerne à relação entre fundamento e determinação, isto é, aos princípios lógicos da constituição da experiência pela tradição reificados. Isso na medida em que a relação entre fundamento e determinação passa a ser pensada não mais por semelhança, identidade etc., como ocorre ao se operar em termos de possível e real, conforme mostramos. O campo múltiplo da virtualidade, na qual tudo coexiste em diversos graus de contração e distensão da duração, engendra outra maneira de se pensar a relação entre fundamento e determinação, a saber, por meio da relação entre virtual e atual, em que a virtualidade só se atualiza diferenciando-se, em que o que se atualiza não se assemelha ao virtual, mas, ao contrário, é pura diferença e criação.

Vimos também que, se o ponto de partida era constituído por dualismos (duração/espço, diferença de natureza/diferença de grau, multiplicidade qualitativa/multiplicidade quantitativa, passado/presente etc.), Deleuze, metodologicamente, caminha em direção a um monismo, em que ocorre uma “assunção *qualitativa* de um dos [...] termos” (Badiou 2, p. 18). Assim chegamos a um monismo do Tempo, em que todos os graus de contração e distensão da duração coexistem virtualmente; em que a totalidade do passado coexiste e se repete, virtualmente; e em que o presente é apenas o

grau mais contraído do passado. Assim a diferença adquire uma natureza que admite graus, em que as diferenças de natureza são os graus mais elevados, e as diferenças de grau, os menos. E assim por diante. De modo que Bergson fornece elementos para a formulação de uma noção de Ser como uma ontologia renovada, constituída pela univocidade do Ser, mas de um Ser que é multiplicidade, no qual tudo coexiste na duração, que é a própria diferença. Donde Deleuze afirma, a partir da leitura de Bergson: “O ser é alteração, a alteração é substância” (Deleuze 6, pp. 37 e 38).

Notas

¹ Carlos Alberto de Moura afirma (Moura 12, p. 278) que a interpretação de Deleuze sobre o eterno retorno é “infel à letra e ao espírito de Nietzsche”.

² Ver capítulo 3 de *Diferença e Repetição*, intitulado “A imagem do pensamento”.

Referências bibliográficas

1. ANTONIOLI, A. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Éditions Kimé, 1999.
2. BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
3. BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
4. _____. *O Pensamento e o Movente*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
5. DELEUZE, G. “A concepção da diferença em Bergson”. In: *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Lia Guarino. São Paulo: Iluminuras, 2006.
6. _____. “Bergson, 1859-1941”. In: *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Lia Guarino e Fernando Fagundes Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2006.
7. _____. *El Bergsonismo*. Trad. Luis Ferrero Carracedo. Madri: Cátedra, 1987.
8. _____. *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.
9. _____. “Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento”. In: *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Tomaz Tadeu e Sandra Corazza. São Paulo: Iluminuras, 2006.
10. ORLANDI, L. “Nietzsche na univocidade deleuziana”. In: *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
11. ROSSETI, R. “Bergson e a natureza temporal da vida psíquica”. In: *Psicologia: reflexão e crítica*, v. 14, n. 3. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.
12. MOURA, C. A. R. *Nietzsche. Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.